

Hildebrandova spoznaja istine*

Hrvoje LASIĆ

Sažetak

Autor analizira spoznaju istine u djelima Dietricha von Hildebranda u odnosu na tradicionalnu definiciju istine i njezino poimanje u suvremenoj filozofiji. Iznosi Hildebrandova obrazloženja glavnih uzroka i čimbenika koji su utjecali na obezvrjeđivanje i poricanje objektivne istine, te na dalekosežne posljedice podređivanja istine isključivo nacional — socijalnoj ideologiji koja nužno vodi jednoumlju i totalitarizmu u znanosti i u kulturnom društvenom poretku.

U naravi je ljudskog bića da teži za istinom koja se očituje umu, kao i težnja za dobrom koja se očituje u volji. Suočen s odbacivanjem objektivne istine u relativizmu, subjektivizmu i pragmatizmu, njezinoj podređenosti jedino nacional–socijalnoj ideologiji te s opasnošću uvođenja jednoumlja i totalitarizma u društveni poredak, Hildebrand je sve više uviđao potrebu za obnovom prve filozofije koja traga za spoznajom istine o biti bića i o njegovom nadnaravnom određenju, o smislu i svrsi njegova postojanja. Stoga u svim njegovim znanstvenim spisima prevladavaju teme iz filozofije i religije. To posebice ističu dvojica vrsnih poznavatelja njegovih djela. Tako Joseph Overath u svojoj knjizi *Diktat der Wahrheit*¹ objavljuje izabrane tekstove iz Hildebrandovih djela, ponajprije religioznog i djelomično filozofskog sadržaja. Po mišljenju Josefa Seiferta čitatelj iz odabranih tekstova ne bi smio zaključiti da tekstovi ne posjeduju dovoljno strogo filozofski karakter. Tako citirani tekst iz Hildebrandova spoznajno–teoretskog glavnog djela *Was ist Philosophie*² govori o odnosu između filozofije i religije. U tom djelu, kao i u mnogim drugim svojim djelima, Hildebrand cjelovito obrađuje čisto filozofske i spoznajno–teoretske probleme. Hildebrandova djela su u svakom slučaju primarno religioznog sadržaja, no bilo bi neispravno svrstati ga isključivo u red religioznih mislioca i ne prepoznati u njemu filozofa, što se jasno pokazuje u njegovim djelima kao što su: *Was ist Philosophie?* (Gesammelte Werke, Bd. I), *Ethik* (Bd. II), *Mo-*

* Predavanje održano na Međunarodnom simpoziju »Filozofija Dietricha von Hildebranda« koji su organizirali Filozofski fakultet Družbe Isusove i Odjel za kršćansku filozofiju HFD–a, 10. ožujka 2001. u Zagrebu.

1 Overath, J., *Diktat der Wahrheit. Ein Dietrich von Hildebrand–Lesebuch*, Abensberg, 1991.

2 Dietrich von Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, Gesammelte Werke, Bd. I, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart [etc.], 1976.

ralia (Bd. IX), *Aesthetik* 1 i 2 (Bd. V i VI), *Das Wesen der Liebe* (Bd. III). U svim Hildebrandovim tekstovima nalazi se filozofija koju je Hildebrand strastveno ljubio i kojom se bavio. Istina, ona se ne može potpuno odvojiti od njegove religiozne misli jer je stalno u suvremenom obliku prožima »fides quaerens intellectum«. ³

J. Seifert, Hildebrandov učenik, pokušava objasniti zašto je malo filozofa cijeno njegovu izvornu misao koja je obuhvaćala raspon vjere i razuma i u čijem je središtu prisutna Božja ljubav, molitva i ljubav prema Kristu u njegovoj neotkrivenoj slavi. Takva sinteza filozofske i vjerske spoznaje, poslije srednjeg vijeka, bila je rijetkost u filozofskom svijetu i otežavala je mnogima shvaćanje Hildebrandove filozofije koja, po Seifertovom mišljenju, zavrjeđuje najviši rang u svakom, a posebice u čisto filozofskom pogledu. ⁴ Seifertova tvrdnja samo je djelomično utemeljena, imajući u vidu duge i brojne rasprave o mogućnosti postojanja »kršćanske filozofije«, koje su se vodile tridesetih godina u »Francuskom filozofskom društvu« (J. Maritain, E. Gilson, E. Bréhier); pogotovo ako se ima na umu djela Mauricea Blondela i njegov pokušaj približavanja kršćanstva modernoj filozofiji, ⁵ na kojeg se osvrće i sam Hildebrand glede filozofskog istraživanja istine. ⁶

No vratimo se Hildebrandovoj spoznaji istine. Prije svega Hildebrand u točnoj analizi pokazuje da je spoznajno događanje čisti primitak i u–se–primanje sebi naspram postojećeg predmeta, umsko suobličenje s predmetom koji ulazi u kontemplativno iskustvo spoznate istine. Spoznaja je dakle sposobnost ljudskog uma »imati« predmet na netvaran način.

S obzirom na »smisao filozofskog pitanja i spoznaje«, Hildebrand izričito naglašava kako su za pravo područje filozofije nužna štostva i zakoni bića, koji su svakom bivstvu podloga. Oni su takvi kakvi su neposredno dani u intuitivnom iskustvu, koje ne podliježe krivoj prijemljivosti osjetilnog opažanja. Na tom određenom iskustvenom bivstvovanju temelje se svi sigurni konačni zaključci filozofije. Ostvari li se prvi duhovni dodir s nužnim štostvom, npr. osobom, pravednošću, bojom, brojem, tada nije moguća zabluda i duboko shvaćanje može se prije približiti postupno k samoj biti bivstvujućeg. U tom jasno ograničenom području snagom neposrednog uvida u predmet moguća je apsolutno izvjesna, općenita valjana spoznaja. Put k ovoj apriornoj spoznaji je zapravo filozofska prametoda započeta od Sokrata, prakticirana sve do Kierkegaarda i Schelera i na koncu od Husserla, nazvana »fenomenologijom«. Ona proizlazi iz nama danog bivstvujućeg i napreduje u strpljivoj analizi, bez spekulativne samovolje prema bitnoj jezgri predmeta.

U uvodu »Was ist Philosophie?« Hildebrand upozorava na udaljavanje filozofije od njezina prvotnog cilja (ljubavi prema istini) i načela neophodnih za njezino ostvarenje, to jest, da je filozofija podređena pozitivističkim i relativističkim zna-

3 Overath, J., *Diktat der Wahrheit*, nav. dj. str. 10–11; usp. Seifert, J., *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*, Universitätsverlag Anton Pustet, Salzburg–München, 1972.

4 Isto, str. 15.

5 Lasić, H., *Čovjek u svjetlu transcencije. Nadnaravno određenje ljudskog bića*, FTI, Zagreb, 1995.

6 Dietrich von Hildebrand, *Idolkult und Gotteskult* (Gesammelte Werke, VII), Verlag Habel, Regensburg, 1974.

nostima te da je izgubila svoju ulogu i službu u spekulativnim znanostima. Naime, kao što je u srednjem vijeku bila u službi teologije, sada je u službi prirodnih znanosti. Sofisti su proširili svoj relativizam u svim oblicima i područjima spoznaje. Pozivaju se na Georgiasovu tvrdnju prema kojoj ne postoji objektivna istina, i ako bi i postojala, ne bismo je mogli spoznati, a u slučaju da bismo je mogli spoznati, tada je ne bismo mogli formulirati i drugima predati.⁷ U predgovoru *Was ist Philosophie* Hildebrand naglašava da čovjek svojim načinima življenja stječe posebno obilježje njegova zemaljskog opstojanja kao takva. Ti načini nisu ograničeni samo na umor, bolest i drugo u vitalnim sferama, nego ona označuju čovjeka u njegovom dodjeljivanju vječnosti, u njegovoj izdignutosti iznad gole egzistencije života s jedne strane, te neispunjenost i nesavršenost njegova postojećeg opstanka s druge strane. Oni dokazuju konačnost ljudskog opstanka, kao i njegov odnos prema nadkonačnom. Čovjek kao takav je pitajuće biće. On traži odgovor na temeljna pitanja o smislu svijeta, o smislu života, o određenju čovjeka i posebno o pratemelju bistvujućeg, o apsolutnom. Ta pitanja žive u duši svakog čovjeka. Stoga su, po mišljenju Hildebranda, temeljna pitanja svakog čovjeka religiozna i filozofska.⁸

U Hildebrandovoj spoznaji istine dolaze do izražaja tri izvora iz kojih nastaje ljudska spoznaja: tvarni, duševni i duhovni. Oni su od početka prisutni u ljudskom biću, iz njih čovjek crpi i ostvaruje svoje biće i stvara svoju spoznaju. U ljudskoj spoznaji Hildebrand polazi od činjenice očitovanja ljudske egzistencije u tri njezine bitne dimenzije: tjelesnoj, duševnoj i duhovnoj. Zahvaljujući tim dimenzijama, čovjek je u mogućnosti istinito i stvarno spoznati svijet u kojem živi, nadići ga i otkriti nadnaravnu zbilju koja nadilazi naše spoznajne mogućnosti. Hildenrand promatra cjelovito ljudsko biće, naglašavajući bitnu povezanost ovih triju dimenzija jednog te istog bića, ali i mogućnost jednostranog promatranja ljudskog bića koje dovodi u pitanje jedinstvo ljudskog bića i umanjuje njegovu sposobnost za istinitu spoznaju svijeta koji ga okružuje i upućuje na transcendenciju i njegovo određenje za vječnost.

Spoznaja općenito

Spoznaja je jedna od onih posljednjih danosti koje se ne dopuštaju svesti na bilo što drugo. Stoga se ona ne može definirati, nego samo neizravno na nju uputiti. Istinsku bit spoznaje možemo shvatiti jedino neposredno, a ne po nečem drugom. Usmjerujući dakle svoj duhovni pogled na ovaj prafenomen, imamo sam čin spoznaje o svim okolnim danostima, izražen u sudu i uvjerenju. Produbiti shvaćanje spoznaje i doći do potpune jasnoće u spoznaji možemo jedino nastavljajući neprestano stvarati bitna svojstva spoznaje.

Razmišljamo li o ljudskoj osobi, odmah zapažamo da spoznaja u njezinom životu igra temeljnu ulogu. Njezina jedinstvena sposobnost da sudjeluje u čitavom preostalome svijetu, prikazujući spoznaju svijeta u svim stupnjevima počevši od

7 Nav. dj. str. 10.

8 Isto, str. 17–18.

svjesnosti njegova postojanja do uvida u stvarni sadržaj, temelj je za čitav naš duhovni život. Sve naše htjenje i nastojanje, ljubljenje i mržnja, naša radost i žalost pretpostavljaju spoznaju, svijest o predmetu našeg htjenja, nastojanja i ljubljenja, znanje o njima, razumijevajuće shvaćanje. S cijelim bogatim svijetom oko nas, počevši od fizičkog, prostornog, obojenog, zvučnog svijeta, punog materijalnih stvari i događaja do ljudi koji nas okružuju, nismo samo uzročno povezani, kao neosobna bića: kamen, biljke, životinje, nego i na sasvim jedinstven način duhovnog shvaćanja, onog intencionalnog udjela u njima, onog duhovnog obuhvaćanja kako ga spoznaja prikazuje.

Ako možemo reći da osobno biće ne bi moglo biti mišljeno bez sposobnosti spoznaje, onda ni spoznaja ne može biti mišljena bez duhovne osobe, bez njezina svjesnog bića, bez njezine intencionalne strukture i njezine sposobnosti da transcendirira. Spoznaja je jednostavni dodir u kojem subjekt shvaća predmet. Drugim riječima, dodir koji znači promjenu samo u subjektu, a ne u spoznatom predmetu. Ali to ne smije biti izvana tumačeno kao neko uvlačenje predmeta u naše osobno biće. Ma kako malo se biće u sebi objektivno mijenja kroz spoznaju, ono tako malo postaje u spoznajnom procesu stvarni sastavni dio našeg osobnog bića. U spoznaji dodir predmeta prikazuje doduše udio u spoznaji. Duhovno ga posjedujemo ukoliko smo ga svjesni. Ali ovaj intencionalni dodir mora postati potpuno odvojen od čistog udioništva bića. Tako, ako vidimo naranču, mi ne postajemo sama naranča. U spoznaji je udioništvo našeg duha u spoznatom biću ili preobrazba našeg bitka u spoznati predmet u naše osobno biće.⁹

S obzirom na bitna svojstva spoznaje razumljivo je od samog početka da spoznaja u najširem smislu prikazuje jedinstvenu vezu s nekim predmetom, koju može uspostaviti samo duhovna osoba i koja je različita od svakog stvarnog udioništva bića. Spoznati znači bitno »primiti«. Svako obuhvaćanje spoznaje kao duhovno »stvaranje« od nečega ne prepoznaje spoznaju u njezinoj najiskonskijoj biti. Smislu spoznaje pripada da predmet, takav kakav jest, osoba obuhvati, shvati, snimi da se on otvori, otkrije u svojoj biti pred našim duhovnim okom. Idealističko krivo tumačenje spoznaje koja se sastoji u duhovnom prerađivanju amorfnе građe, u stvaranju spoznajnog predmeta, ustvari je poricanje spoznaje. Stoga, po mišljenju Hildebranda, nespoznavanje ovog temeljnog smisla spoznaje nečeg nužnog vodi u *circulus vitiosus*. Tako transcendentalni idealizam krivo tumači spoznaju i poriče da smo sposobni shvatiti stvarni predmet takav kakav on uistinu jest.

Obilježje apriorne spoznaje

U četvrtom poglavlju *Was ist Philosophie?* Hildebrand se prije svega bavi predmetom filozofske spoznaje. Podsjeća da je predmet filozofije poglavito apriorna narav. Specifično obilježje filozofske spoznaje je njezino principijelno smjerenje na otkrivanje apriornog, a ne empiričkog stanja stvari.¹⁰ Apriorna spoznaja u pra-

9 Isto, str. 19–20.

10 Isto, str. 63.

vom smislu nije nipošto ograničena na matematiku i logiku. Stoga se za apriorne istine ne može ograničiti na empirijsku stvarnost, nego na osobno duhovno bistvujuće biće. Sudovi kao: »predmet ne može biti izrečen od neosobnog bića« ili: »jedna te ista stvar ne može istovremeno postojati i nepostojati« razumljivi su sami po sebi. To su izvrsni sudovi kroz tri odmah shvatljiva obilježja: prvo, njihova unutarnja nužnost; drugo, njihova neusporediva razumljivost; treće, njihova apsolutna sigurnost. Na temelju toga oni posjeduju posebno dostojanstvo spoznaje. Obilježje stroge nužnosti odnosi se na samu narav stanja stvari. Obilježje velike razumljivosti karakterizira upravo stanje stvari, uključujući neki odnos prema mogućoj spoznaji. Obilježje apsolutne sigurnosti odnosi se naprotiv na način kako je stanje stvari dano, koje se pred našim duhom pokazuje. Sva tri obilježja: nužnost stanja stvari, njegova razumljivost i apsolutna sigurnost njegova postojanja upućuju na spoznaju najvišeg dostojanstva. Stanja stvari koja u njihovoj nužnosti i razumljivosti s apsolutnom sigurnošću mogu biti uviđena, idealan su primjer za spoznaju.

Tu je presudna provalija, koja dijeli apiornu od empirijske spoznaje. S obzirom na apriorne predmete i njihov različiti inteligibilitet, Hildebrand ističe kako se filozofija prvo i skoro isključivo bavi apriornom spoznajom; smjera na spoznaju u smislu prodiranja u nužne bitnosti stanja stvari, smjera na spoznaju neophodno nužnog i apsolutno sigurnog stanja stvari. Ali, upozorava isto tako da postoje predmeti filozofije koji se nalaze izvan područja apriorne spoznaje, kao npr. $2 \times 2 = 4$ ili Pitagorin poučak; oni nisu nikakav predmet filozofije. Isto tako pitanja o stvarnom postojanju nečega izvan ovog svijeta ili jednog teološkog reda u njemu, ili najvažnijeg pitanja o Božjoj opstojnosti nisu predmet filozofije.¹¹

Objektivnost i neovisnost spoznaje o ljudskom duhu

U petom poglavlju Hildebrand ističe kako je čovjek sposoban za objektivnu valjanu spoznaju i kako može s apsolutnom sigurnošću shvatiti istinu koja nipošto nije relativna njegovu duhu. Isto tako spoznali smo, kaže Hildebrand, da su najviša inteligibilna nužna jedinstva prave bitnosti u punom smislu riječi objektivna. Njihova objektivnost uključuje potpunu neovisnost o našem duhu — ne samo o individualnom duhu, nego o ljudskom duhu općenito. Vidimo dakle da ove bitnosti nisu nipošto relativne čovjekovom duhu. Ako sigurno ustvrdimo da svijet stvarnog bivstva postoji, da obuhvaća zemaljska dobra, kuće, životinje, druge osobe, mislimo, po sebi razumljivo, na njihovu neovisnost o ljudskom duhu. Tvrđimo li objektivno postojanje neke životinje ili neke druge osobe, time želimo reći da tim stvarima pridolazi autonomno postojanje, znali mi to o njima ili ne. U ovim slučajevima objektivnost uključuje nužno potpunu neovisnost od ljudskog duha.¹²

Hildebrand polazi od činjenice da je čovjek ne samo živo biće nego i duhovno biće, dodijeljeno transcendenciji, određeno za vječnost. Transcendencija svijeta vrijednosti (čistoća, poniznost) upućuje ne samo na prekogrobni život duše nego

11 Isto, str. 129.

12 Isto, str. 139.

i na prijelaz iz vremenitosti u vječnost, na nastavak života koji se prema zemaljskom postojanju odnosi kao podne prema osvitu, kao svjetlo prema polumraku. Vječnost za Hildebranda u punom smislu riječi pretpostavlja Boga, dodjeljivanje naše ograničenosti, naše stvarnosti apsolutnom, nepromijenljivom, koje je cilj svih ciljeva, svrha svih svrhâ, smisao svake smislenosti, sadržaj svih vrijednosti. Dakle, vječnost bez Boga bila bi baš takva besmislenost kao neko utapanje u Ništa.¹³

Stoga Hildebrand drži najpogibelnijim obilježje današnje epohe u kojoj se olako prelazi preko objektivne istine, ravnodušno promatra njezino odbacivanje i u kojoj se jedino oslanja na prirodoslovne znanosti, a potpuno isključuje metafizičke, spekulativne i duhovne znanosti. U prvom redu je bio zabrinut zbog ideološkog pogleda na svijet u čijem se programu očituje isključivost i totalitarizam te omalovažavanje idealnog pogleda na svijet. Objektivnost filozofske spoznaje istine kao i teološka spoznaja istine o Bogu izgubili su svoje mjesto i značenje u društvu. U globalnom i lokalnim poredcima filozofi se više ne pitaju je li nešto istinito ili ne, dobro ili loše, nego jedino je li to odgovara globalnom svjetskom poretku koji stvaraju pojedinci, udruge znanstvenika; ulažući sve svoje umne sile da ovladaju ovim svijetom i njegovom prolaznom slavom i moći, a zanemarujući duhovne potrebe čovjeka bez kojih je nemoguće očuvati bilo koji svjetski poredak i uspostaviti sklad u svijetu te sreću i mir u srcima ljudi.

U odnosu na najvišu sferu, o kojoj ovisi vječna sudbina čovjeka, pitanje o istini je izgubilo svoje pravo značenje. Najgori simptom obezvrjeđivanja i rušenja istine Hildebrand vidi u potpunoj ravnodušnosti naspram pitanja o istini, kao i u ciničnom odnosu prema istini. Ravnodušnost naspram pitanja o istinitosti stvari za njega je očito jedan od najlošijih simptoma s obzirom na iskrivljenost i razorenost ljudskog duha. Hildebrand je svjestan da je istinu nemoguće potpuno isključiti iz života. Smatra da istina u ljudskom životu mora igrati tako snažnu i odlučnu ulogu da je pitanje o istinitosti ili lažnosti neke stvarnosti značajno i nenadomjestivo u svim područjima ljudskog života, od najjednostavnijih svakidašnjih stvari do najviših duhovnih sfera, ali isto tako je svjestan da neprihvaćanje istine može prouzročiti razaranje samog ljudskog života. Preziranje istine nije čisto teoretska teza, nego psihičko stanje koje očito razara svaki moral, čak svaku razumnost i svaki zajednički život. Ravnodušnošću prema istini prelazi se preko svih objektivnih normi, bilo kakvih rasprava ili kontroverzija. Tako je mir između pojedinaca ili nacija i svako povjerenje u druge osobe nemoguće. Vlastiti temelj stvarnog ljudskog života se pokapa. Tijesna je veza između nepriznavanja istine i terorizma.

Čim se čovjek više ne odnosi prema istini kao konačnom sucu u svim životnim sferama, primjenu brutalne sile on nužno smatra svojim pravom. Isključiti istinu iz života znači ljudsku osobu odvojiti od vlastitog temelja i njezinog duhovnog izvora. To je najradikalniji praktični ateizam i u dubokoj je vezi s uništenjem ljudske osobe i njezina dostojanstva, što je karakteristično obilježje svakog ideološkog jednoulmlja i svih različitih vrsta totalitarizama. Sv. Augustin je davno upozorio da je vrlo pogibeljno i protunaravno odvojiti ljudski život i ljudsku osobu od njezina is-

13 Dietrich von Hildebrand, *Idolkult und Gotteskult*, nav. dj. str. 301–309.

kona: »O istino, istino, kako usrdno čezne za tobom bit moje duše...« (*Ispovijesti*, III, 6).¹⁴

Želju srca po naravi usmjerenu prema Bogu o kojemu sve što kažemo nije dovoljno, sv. Augustin objašnjava usporedbom: »Kad kažemo med, zlato ili vino, razumijemo što smo rekli. A ono što želimo a ne možemo izraziti, naziva se Bog. No opet, što smo rekli kad smo rekli Bog? Samo jednu složenu riječ. Sve što smo mogli reći nije dovoljno. Otvorimo se dakle prema njemu, da nas ispuni kada dođe. Bit ćemo mu slični jer ćemo ga vidjeti kakav jest.«¹⁵

Baveći se pitanjem ljudske spoznaje istinske zbilje i njezine postojanosti, tražeći uzrok i svrhu svega što bivstvuje, svega što ima bitak, tj. spoznajom biti bitka, Toma Akvinski nije mogao zaobići pitanje mogućnosti razumske spoznaje objavljenog Boga. Uočio je ontološku razliku između zbiljnosti bivstvovanja i zbiljnosti istine jednog te istog bitka.¹⁶

U raspravama o istini (*De Veritate*, pit. 1, čl. 1) Toma obrazlaže pojmove u kojima je izražena definicija istine. Biće kao takvo naprosto jest. To je prvi pojam koji je umu na neki način najrazumljiviji i na koji um svodi sve ostale pojmove (Avicena, *Metafizika*, knj. I, pogl. 6). Pojmu bića može se dodati samo ono što je u njemu, tj. istaknuti nešto što je u njemu na poseban način, a što sama riječ »biće« ne izražava. Svako biće u odnosu na drugo biće promatramo na dva načina: prvo, s obzirom na rastavljenost (divisionem) jednog bića od drugog, i to označujemo izrazom »nešto« (aliquid), »neki drugi što« (aliud quid); drugo, s obzirom na podudarnost (convenientia) jednog bića s drugim. Ta podudarnost je moguća samo s pomoću nečeg što je po svom ustrojstvu usmjereno da se podudara sa svim bićima, a to nešto je duša koja je na neki način sve (knj. III: *O duši*, pogl. 8, 431, b 21).¹⁷

Podudarnost bića s umom izražava riječ »istina« (verum). Naime, pojam istine je spoznajni proces koji postiže svoj cilj tako da čovjek kao nositelj spoznaje stvara nalik (per assimilationem) na spoznajni predmet, upravo to nalikovanje je uzrok spoznaje: »Prema tome, temeljni se odnos bića prema umu sastoji u tome da se biće uskladi s umom. To se usklađivanje zove podudaranje stvari i uma koje izražava glavni sadržaj pojma istine. Iz toga proizlazi da pojam istine dodaje pojmu bića nalikovanje, odnosno podudaranje stvari i uma, a posljedica tog nalikovanja je, kako smo rekli spoznaja stvari. Dakle, bivstvovanje prethodi pojmu istine, dok

14 Isto, str. 311–312.

15 Usp. Iz rasprave o Prvoj Ivanovoj poslanici svetoga Augustina, biskupa /Rasp. 4, 6: PL. 35, 2008–2009, u: *Božanski časoslov*, III, KS, Zagreb, 1984, str. 152.

16 Usp. *Summa theologiae*, I, 3, a. 4, ad 2. T. Vereš to obrazlaže u svom članku: Zbilja i istina u Akvinca, u: Steiner, M., *Ljepota istine*, Zbornik u čast p. Miljenka Belića SJ u povodu 75. obljetnice života, Zagreb, FTI, 1996., str. 67.

17 Toma Akvinski, *Izabrano djelo* (izabrao i priredio Tomo Vereš), Globus, Zagreb, 1981., str. 61–63. U bilj. br. 5, str. 62. Vereš upozorava kako je iz ovog teksta razvidno da sv. Toma Akvinski pokušava objasniti pojam bića polazeći od čovjekova povlaštenog ontičkog položaja u svijetu, tj. od prirodne otvorenosti i srodnosti ljudskog duha (animae) sa svim što postoji, a to za M. Heideggera ima filozofski značaj, usp. *Sein und Zeit*, paragraf 4.

je spoznaja učinak istine.¹⁸ U ovom tekstu Vereš vidi jednu od temeljnih razlika između Tomina i srednjovjekovnog pristupa zbiljnosti. Za razliku od Descartesa, Berkeleya, Humea i Kanta i drugih koji problem spoznaje smatraju središnjim filozofskim problemom, Toma drži da je spoznaja tek učinak istine, tj. prerefleksivne prirodne srodnosti uma sa zbiljnošću.¹⁹ Međutim, E. Cassirer je mišljenja da postoji blizak odnos između Descartove filozofije i skolastičkog sistema — da se posve slažu u prihvaćanju i obrazlaganju nekih »istina«, npr. ontološkog dokaza Boga, ali da se bitno razlikuju u shvaćanju »istine« — u objašnjenju njezine »naravi«, njezina vlastita smisla.²⁰ U spoznaji se Descartes drži pravila prema kojemu su samo dva izvora izvjesnosti: intuicija i dedukcija. Tako je istinito samo »ono što se neposredno uviđa, ono što je dano u 'prisutnoj evidenciji' ili što se iz evidentnih postavki može zaključiti po strogo logičkim pravilima.«²¹ Istinitost počiva na metafizičkom temelju, Božjem bitku. Tako je prema Descartesu istinitost i istinoljubivost Boga uvjet za svu istinu koja se može znati i stjecati ljudskim načinom.²²

Što je istina, na čemu se ona temelji te kakav je njezin učinak u mišljenju i djelovanju, Toma objašnjava navodeći tri definicije istine tada poznatih autora. U prvoj definiciji se uzima u obzir ono što prethodi pojmu istine i na čemu se istina temelji: »Istina je ono što jest« (sv. Augustin, *Razgovor sa samim sobom*, pogl. 5); »Istina bilo koje stvari jest osobina njezina bitka koji je trajno obilježava« (Avicenna, *Metafizika*, knj. XI, pogl. 2); »Istina je istovjetnost (indivisio) bitka i onoga što postoji« (nepoznati pisac).

U drugoj definiciji se izriče ono što predstavlja glavni sadržaj istine: »Istina je podudaranje stvari i uma« (Isaac Israeli (845. –940.), židovski filozof iz Egipta, neoplatoničar); »Istina je ispravnost koju samo duh može uočiti (Anselmo, *O istini*, pogl. 12). Ispravnost valja shvatiti u smislu stanovitog podudaranja onog što jest s umom, tj. u smislu postojanja onog što jest, poricanje onog što nije (Aristotel, *Metafizika*, knj. IV, pogl. 7; 1011 b 25–27).

U trećoj definiciji istine ističe se učinak koji iz nje proizlazi: »Istina je objavljivanje i proglas bitka« (Hilarije iz Poitiersa (315. –368.), biskup i crkveni naučitelj). Hilarijeva definicija istine kao objavljivanja bitka (manifestativum entis) upućuje na starogrčko razumijevanje istine kao neskrivenosti (a-letheia); »Istina je ukazivanje na bitak« (Augustin, *O pravoj vjeri*, pogl. 36); »Istina je prosuđivanje ovoga svijeta« (*De inferioribus*, pogl. 31).

Na temelju ovog čl. »o istini«, odnosno »što je istina«, Vereš zaključuje da se Tomin pojam istine ne može svesti samo na »podudaranje stvari i uma«, nego da valja uzeti u obzir njezinu utemeljenost na bitku i njezin učinak (effectus) u mišljenju i djelovanju. Vereš je mišljenja da je u Heideggera prenatlažen prvi vid istine, a u Marxa posljednji; dok se nama čini da su M. Blondel u svojoj definiciji

18 Isto, str. 62.

19 Usp. isto, bilj. 7.

20 Usp. Cassirer, E., *Descartes*, Zagreb, Demetra, 1997, str. 14–15.

21 Usp. Cassirer, E., nav. dj. str. 16; usp. Descartes, R., *Rasprava o metodi*, Zagreb, MH, 1951, str. 36.

22 Usp. Barbarić, D., *Filozofija racionalizma*, Hrestomatija, sv. V, Zagreb, Školska knjiga, 1977, str. 82.

istine: »adaequatio realis mentis et vite« kao i Toma Akvinski u tradicionalnoj definiciji: »adaequatio rei et intellectus« oba ova vida dobro uočili i istaknuli, pogotovo kad se radi o ljudskom biću u kojem dolazi do izražaja tjelesna i duhovna dimenzija.²³

Po Vereševom mišljenju vrlo je važno imati na umu Aristotelovo zapažanje kad je riječ o predmetu pred nama koji želimo spoznati: »Što su neke stvari po prirodi jasnije, to su našim ljudskim spoznajnim moćima nedostupnije, dakle, nejasnije, pa se odnosimo prema njima kao što se oči sove odnose prema svjetlosti sunca (Metafizika, II, 1), a istina je upravo takva zagonetna jasnoća, koja je istodobno sama u sebi otkrivena, a nama prikrivena, ili čak sakrivena.«²⁴

S obzirom na definiciju istine Vereš dobro uočava da treba razlikovati pojmove o zbilji od same zbilje, činjenično stanje od refleksivnog stanja; npr. pojmovi »dobro« i »istinito« označavaju istu zbiljnost, samo na različite načine. To jasno pokazuju izjave: »Pada kiša« i »Istina je da pada kiša«. Riječ je o istoj stvarnosti, izraženoj na način izravnog ustanovljenja činjeničnosti i na način refleksivne podudarnosti između činjeničnosti i naše spoznaje. Slično je kad kažemo: »biće i dobro su u stvari isto« (ens et bonum converetuntur), ili »biće i istinito su u stvari isto« (ens et verum convertuntur).²⁵

U Tominom poimanju istine valja naglasiti i njezinu skrivenu utemeljenost na zbilji (veritas rei), kao i njezinu otkrivenu prisutnost (manifestativum entis) u ljudskom mišljenju i djelovanju (*De Veritate*, pit. I., čl. 1?).²⁶ »Istina se ne sastoji samo u mišljenju i govoru nego također i u djelima«, tvrdi sv. Toma izričito u svom tumačenju Evanđelja po Ivanu 3, 21 (*Super Evangelium Ioannis lectura*, br. 495: Veritas non solum in cogitatione et dictis consistit, sed in factis). Prema tome, problematika istine u Tome nije puko spekulativno pitanje nego i »praktično, životno povijesno.«²⁷ U tom smislu treba shvatiti i Blondelovu definiciju istine: »Adequatio realis mentis et vitae.«²⁸ Stoga Vereš s pravom zaključuje: »Kad uočimo to svakidašnje ljudsko lice istine i neistine, i kad se suočimo s osnovnim zahtjevima Iskonske istine (Veritas prima) da svako djelo mora izići i doista izlazi na vidjelo, onda uvidamo da pitanje o istini u Tome nije nipošto predmet učene skolastičke razbibrige.«²⁹ U modernim sustavnim znanstvenim raspravama o Tominoj nauci o istini dolaze do izražaja tri polazišta: 1. Tomin koncept istine označuje se kao teorija podudarnosti istine (L. B., Puntel); 2. teoriji podudarnosti suprostavlja se kao konkurentna teorija istine naročito teorija suvislosti (sukladnosti) (N. Rescher); 3. obadvije teorije o istini povezuju se s epohama povijesti filozofije, pri

23 Usp. T. Vereš, *Toma Akvinski*, nav. dj. str. 61–63, bilj. 11.

24 Vereš, T., *Iskonski mislilac*, Zagreb, DNI, 1978, str. 148.

25 Isto, str. 149.

26 Usp: Toma Akvinski, *Dvije filozofske rasprave*, preveo Vladimir Premec, Sarajevo, Veselin Masleša, 1976., str. 12–13; usp. Augustin Pavlović, *Pariške rasprave Tome Akvinskoga*, Zagreb, Deme-tra, 2001., str. 236–246.

27 Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, nav. dj. str. 151.

28 Usp. Blondel, M., Point de départ de la recherche philosophique, u: *Les Annales...*, 151 (1906) 337–360 i 151 (1906) 225–250, usp. H. Lasić, *Čovjek u svjetlu transcendencije*, nav. dj. str. 68–69, bilj. 129.

29 Toma Akvinski, *Izabrano djelo*, nav. dj. str. 152.

čemu se shvaća kao napredak prijelaz od srednjovjekovne teorije podudarnosti k novovjekovnoj teoriji suvislosti.³⁰

Hildebrandovo poimanje istine

U spoznaji istine o biću Hildebrand inzistira na istinitom mišljenju utemeljenom na samom objektu, na činjenicama, a ne na subjektivnom mišljenju. Istinitost nečeg što postoji ne ovisi o našem mišljenju; ona mora biti u suglasnosti sa stvarnosti.³¹ Argument: »Moje je mišljenje jednako dobro kao i vaše« ne sadrži prešutnu pretpostavku: »Obojica (ni ti ni ja) nismo u stanju naći istinu, ili mi barem ne znamo da li smo u stanju u tome i tako su naša mišljenja oba lažna ili dvojbeni.« To uključuje da su oba mišljenja dobra ili valjana premda se suprotstavljaju jedno drugome. To nas dovodi do jedne druge devize koja zagovara relativnost istine: »To je za mene istinito, ali je moguće da to za vas nije istinito.« Istina jedne rečenice je bitno objektivna. Istina koja bi kao takva bila valjana samo za jednu osobu je »*contradictio in adjecto*«. Rečenica je istinita ili lažna, ali ona ne može nikada biti istinita za jednu, a lažna za drugu osobu. Sud da je određeni čin moralno dobar, može biti istinit ili lažan; ali ako je istinit, on ne može nikada ni za jednu drugu osobu biti lažan. Prijedlog »za« koji uključuje odnos prema pojedincu, u istini je bitno isključen.³²

Dakle, ako rečenica ne odgovara stvarnosti, lažna je — neovisno o tome drži li je jedna osoba ili više njih istinitom. Tako možemo jasno vidjeti da se tvrdnja: »Čini mi se istinitim da jest« bitno razlikuje od one: »To je istinito za mene«. Prva je ispravan izraz jednog uvjerenja, pogađajući istinu jedne rečenice; druga je besmislena »*contradictio in adjecto*«. Prva nipošto ne obezvrjeđuje istinu, odnosno ne lišava je njezina bivstva; druga je tipičan simptom za povredu pojma istine, potpuna ravnodušnost naspram pitanju je li nešto istinito ili nije. Tako se u devizi: »To je za mene istinito« očituje radikalno nezanimanje za pitanje istine, potpuno krivo shvaćanje njezine biti, odbacivanje istine kao suca svake teze, mišljenja ili teorije.³³

Uzroci neprihvatanja objektivne istine

Po mišljenju D. von Hildebranda, uzroke nijekanja objektivne istine u prvome redu treba tražiti u različitim oblicima relativizma, počevši od umjerenog subjektivizma do površnog skepticizma. To su zapravo »nekršćanske filozofije« koje su jedinstvene u poricanju mogućnosti da se nađe objektivna istina. Zacijelo još po-

30 Schulz, Gudrun, *Veritas est adaequatio intellectus et rei. Untersuchungen zur Wahrheitslehre des Thomas von Aquin und zur Kritik Kants an einem überlieferten Wahrheitsbegriff*, Leiden–New York–Köln, E. J. Brill, 1993, str. 1–2.

31 Dietrich von Hildebrand, *Idolkult und Gotteskult*, nav. dj. str. 312–313.

32 Isto, str. 314.

33 Isto, str. 315–316.

stoji jaz između ovog teoretskog poricanja objektivne istine i stvarno ispunjene i življene ravnodušnosti naspram njoj. Stvarno je čovjek u svom neposrednom dodiru s bitkom za neko izvjesno vrijeme bio pošteđen od toga da prihvati smjesu besmislenosti koje u svojim teoretskim analizama navješta, ali u posljednje vrijeme sve teže se odupire praktičnom besmislu života.³⁴

Stvaranju mišljenja o nemogućnosti objektivne spoznaje istine doprinio je ne samo tematski relativizam nego i svaki skepticizam. U tome je po mišljenju Hildebranda najdalje otišao Kant, prema kojemu se spoznaja više ne shvaća kao shvaćanje bivstva, kako je ono objektivno — duhovno posjedovanje bivstva ili intencionalna participacija na njemu, nego kao proces stvaranja našeg spoznajnog predmeta.³⁵ Odbacivši svaku objektivnu metafizičku stvarnost, Kant mjesto nje uvodi opasan pojam postulata neophodnosti. Izvjesna temeljna metafizička činjenična stanja on ne uzima više zbog njihove istinitosti, tj. njihove stvarnosti, nego samo zbog njihove obveznosti za etiku. Nadomještanje istine neophodnim pretpostavljanjem očituje Kant već u »Kritici čistoga uma«.

Pokušavajući zaštititi matematiku i prirodne znanosti od Humovog skepticizma te dokazati mogućnost sintetičkog suda *a priori* u matematici i prirodnim znanostima, Kant mjesto čiste žedi za istinom i izvornog »čuđenja« u Platona i Aristotela, mjesto neizobličnog istraživanja bića kao takvog, promatra temeljna metafizička i epistemološka činjenična stanja s gledišta obrane relativnog, kontingentnog i sekundarnog predmeta kao prirodne znanosti. Isto tako, dok Platon u Menonu otkriva postojanje apsolutne objektivne istine koja je bila neovisna o iskustvu u smislu promatranja i indukcije, Kant ide na pretpostavku koja je trebala spasiti mogućnost sintetičkog suda *a priori*. Tako je on na koncu žrtvovao pojam objektivne istine prirodnoj znanosti. Žrtvovao je objektivnu istinu zbog suda. Kantov postupak spoznaje istine Hildebrand uspoređuje s kirurgom koji uspješno operira, ali pacijent umire.³⁶

Hildebrand upozorava na neke važne razlike između Kantovih i metafizičkih pretpostavki. Pojam postulata prvo ne smije biti zamijenjen s nužnim pretpostavkama koje mi s pravom izvodimo iz sigurnih danosti. Tako mi zaključujemo u ime objektivne istine, npr. iz postojanja kontigentnih bića, na postojanje prvog uzroka (*causa prima*). Postojanje kontingentnog, tj. uvjetovanog bića jamči našoj spoznaji postojanje apsolutnog bića. Taj zaključak je potpuno korektan. Ukorićen je u izvornom interesu stvarnosti i temelji se na klasičnom, valjanom postupku, po kojem se postiže spoznaja.³⁷ Uzrok poricanja objektivne istine Hildebrand vidi i u historicizmu. Taj relativizam je nastao iz promatranja svake filozofije i teorije kao čistog povijesnog fenomena. On isključuje prešutno istinu kao normu i našu pozornost usredotočuje na promatranje ideje kao izraza jedne izvjesne epohe.³⁸

34 Isto, str. 318.

35 Isto, str. 320.

36 Isto, str. 121.

37 Isto, str. 322.

38 Isto, str. 324–325.

Hildebrandova povijesna analiza spoznaje istine u svakom je slučaju zanimljiva i utemeljena na činjenicama. Pitanje objektivne istine postavilo se prvi put u Sokratovo vrijeme. Tako u sofista nalazimo tipično lažne odgovore s obzirom na omalovažavanje biti istine i mogućnost objektivne spoznaje, a u Platona spoznaju prafenomena o dobru i zlu itd. Svijesnost prafenomena vrijednosti nije danas nepoznata. Što je u sv. Augustina stalno bilo pretpostavljeno, nije našlo svoju potpunu filozofsku svijesnost. Fenomen vrijednosti nikad nije bio tako omalovažavan kao danas; nikad nije tako puno pisano o besmislu. Filozofska svijesnost vrijednosti, istinska spoznaja, i danas se događa,³⁹ međutim prevlast psihološkog gledišta i triumfalni uspon psihoanalize itekako su u mogućnosti sudjelovati u poricanju objektivne istine.⁴⁰

Posljednji uzrok poricanja objektivne istine — nevjera u Boga

Hildebrand pokušava shvatiti i objasniti zašto su relativizam, pragmatizam, historicizam i psihologizam doveli do obezvrjeđivanja istine, a onda i do gubljenja vjere u Boga. Uzrok leži u nedovoljnom poznavanju bića, u manjkavoj izobrazbi čovjeka, naročito duhovnoj. Mišljenja je da čovjek može sve naučiti samo ako ga se ispravno uči. Nadodamo li tome nezaustavljivu »masažu« našeg duha kroz kino, tisak, časopise, radio, televiziju, shvatljivo je zašto »detronizacija istine« nije više povlastica izvjesnih profesora, nego uspješno zahvaćeni neposredni pristup k biću prosječnog čovjeka.

Po mišljenju Hildebranda izvor svih teoretskih poricanja postojanja objektivne istine u biti je gubljenje vjere u Boga, pobuna čovjeka protiv svake istine, protivljenje čovjeka da iz svog stanja prihvati divan poziv i bude Očeva slika. Dok pokušavamo odbaciti religiju — tj. temeljnu ovisnost o Bogu, obvezu prema Bogu u kojoj se nalazimo, dodjeljenje Bogu — nužno postajemo žrtva zablude »duhovne« laži. Naš temeljni odnos prema istini ruši se. Izgovaranje »non serviam« (neću služiti), podlijeganje iskušenju »eritis sicut Dii« (bit ćete kao Bog), jednom riječi pobuna protiv Boga u biti je osnovni razlog neprihvatanja istine. Svaki pokušaj da se porekne objektivna istina ili da se njezino značenje ili značenje spoznaje mijenja, nužno uključuje bitni prigovor jer istina i spoznaja su elementarne očite danosti koje se pretpostavljaju u svakoj tvrdnji i tezi.⁴¹

Filozofsko istraživanje istine

Hildebrand je mišljenja da moramo napustiti obrambeni stav u filozofskoj areni ako želimo suzbiti »detronizaciju istine«. Stoljećima se filozofska energija nekih skolastičkih filozofa trošila kroz iskrivljenu obranu tomizma. Pitanje je li filozof-

39 Isto, str. 326

40 Isto, str. 328–330.

41 Isto, str. 331–333.

ska teza koju je naveo katolički filozof istinita ili ne, čini se, ima isto značenje kao i pitanje da li se ona posredno ili neposredno nalazi u tomizmu. Mjesto da se pokuša iznutra shvatiti tezu i sučeliti se sa stvarnošću, od nje se udaljava služeći se već stvorenim pojmovima o njoj; mjesto filozofskog erosa — »čudenja« i zahtjeva da se uvijek iznova ispituje stvarnost — glavna je briga da se svaka pojedinost aristotelovsko-tomističkog sistema brani. Bio tomist ili ne, pravi filozof se muči da uvijek dublje zaroni u neiscrpnu puninu bitka, da otkrije more vidika i istinu. Po tome je on vjeran stvarnosti kao »sistemu« koji je uspostavio. U povijesti filozofije veliki se filozofi nisu strahovali potvrditi što im je stvarnost otkrila, čak i ako to nije odgovaralo nekim teorijama koje su oni postavili.

Taj stav ne razdjeljuje samo svako filozofsko istraživanje nego također čini nepravdu velikom filozofskom djelu sv. Tome. Mjesto da se shvati da je nemoguće ostati vjeran konceptu jednog velikog filozofa ako se ne potrudimo otkriti za nas same danosti od kojih je on pošao, intuiciju koja je oblikovala ishodište njegovih pojmova. Nažalost, često se misli da je dovoljno dati apstraktne definicije pojmova i s time se pomiriti da je put od jednog do drugog pojma klizak i logično korektan. Ako želimo pravedno suditi o velikom filozofu vrijednog poštovanja, moramo se vratiti k bitku, k duhovnoj intuiciji stvarnosti koju je on otkrio i na to više misliti, ostati vjerni tom otkriću kao pojmovnom shvaćanju koje je on njemu dao, i na taj način dati pravo njegovoj terminologiji.⁴²

Ova prava ocjena uključuje stalnu otvorenost duha zbilji, izravni pristup stvarnosti a ne zatvorenost u ukočene pojmove stvarnosti, te sposobnost da napustimo poravnati uobičajeni put, kako bismo imali svaki plodni dodir s bitkom i svako obogaćenje, dopunu i ispravak filozofskog djela koje je učinio veliki učitelj. U tom smislu piše Sciacca u Blondelovu čast: »Ovaj časopis... će nastaviti častiti njegovo sjećanje i u njegovoj misli sudjelovati na jedini način na koji se stvarno časti sjećanje jednog filozofa i dokazuje životnost njegove spekulacije: dok se problem kršćanske filozofije zajedno s Blondelom, ali i preko Blondela vanj produbljuje.«⁴³

Prihvaćajući Aristotelovo razlikovanje četiriju uzroka i metafizičke odnose koji na tom počivaju, ne znači da zbog toga treba unaprijed isključiti mogućnost postojanja i drugih još nepoznatih metafizičkih principa. Naprotiv, ne samo da je opravdano nego je i nužno neprestano istraživati bitak s istim pristupom bez predrasuda i s istom otvorenošću duha kao što je to Aristotel činio. Pravi filozof mora uvijek jasno razlikovati istine koje su rezultat pravih uvida koji se odnose na danosti, ili na takve koje su pristupačne kroz striktnu dedukciju — s jedne strane, od onih koje počivaju na čistim pretpostavkama koje se nikada same ne provjeravaju ili dokazuju, nego jedino mogu biti prosuđene po njihovim vjerojatnostima — s druge strane.⁴⁴

Razlikovanje između empirijske spoznaje i apsolutno sigurnog uvida u strogo nužne, spoznatljive fakte u Platonovu *Menonu* klasičan je primjer jednog temeljnog filozofskog otkrića, jednog uvida koji se temelji na nečem očito danom. Teo-

42 Isto, str. 334–335.

43 Maurice Blondel, *Giornale de metafisica*, Luglio–Agosto, 1949, p. 330; isto, str. 335–336, bilj. 10.

44 Isto, str. 336–337.

rija sjećanja protivno tome je tipična pretpostavka i k tome je suglasna da se objasni mogućnost spoznaje *a priori*, ali ona navodi rečenice i teze koje kao takve ne mogu biti provjerene jer se odnose na nešto što je dostupno ili našem (intuitivnom ili intelektualnom) iskustvu ili dedukciji.

Razlikovanje rečenice koja se odnosi na sferu stvarnosti, koja je dostupna duhovnoj intuiciji ili dedukciji, i rečenice koja se odnosi na sferu stvarnosti, koja nije dostupna intuiciji i dedukciji, poriče ili nužnost i vrijednost pretpostavke ili isključuje mogućnost da pretpostavka objektivno stoji u potpunoj suglasnosti sa stvarnošću. Ali čim je više jasno ne razlikujemo i obrađujemo neku pretpostavku kao da bi ona bila neprijeporna i evidentan faktum, u opasnosti smo odijeliti se od stvarnosti. Tada prolazimo kroz mrežu pretpostavljenih pojmova o bitku. Tako ne tumačimo samo svaku danost pod kutom gledanja ove pretpostavke nego i gubimo dodir s neposrednom danosti. Tada zaključujemo na temelju pojmova koji nisu više u vezi s izvornom danosti, kao što bi to trebao biti bitak.

Zaključak

Na koncu Hildebrand zaključuje da bez potrebe razasipamo našu duhovnu energiju na umjetne probleme, koji nastaju isključivo iz ukočenih sigurnih pojmova. Budući da bitak nosi mnoge tajne koje još nisu filozofski istražene tako pruža manje danosti od kojih filozofska svijesnost još trpi, neshvatljivo je zašto se tolika umna snaga troši na to da riješi imaginarne probleme koji nastaju samo iz nepostojećih alternativa ili iz širenja sigurnih pojmova na području bitka, u kojima nema nikakav »fundamentum in re«. ⁴⁵ Zato je nužno pronaći put do živoga nastavka veličanstvenog procesa stvarnog filozofskog istraživanja, koji je vodio od predsokratovaca k Sokratu, Platonu, Aristotelu, Augustinu, Bonaventuri i Tomi Akvinskom, k potpunom ponovnom zadobivanju »čuđenja« pred svemirom u njegovoj neiscrpoj dubini. ⁴⁶

Pravi filozofski Eros za istinom u svoj svojoj životnosti došao je do izražaja u riječima sv. Augustina: »Quod desiderat anima fortius quam veritatem«. ⁴⁷ Jedino je filozofija koja je ispunjena ovim Erosom sposobna nadići omalovažavanje uma i istine i ponovno uspostaviti strahopoštovanje pred istinom u svim životnim domašajima. Jedino filozofija koja je duboko ukorijenjena u živo opažanje punine bitka vraća filozofiji njezinu izvornu ulogu da naše oči otvori i naš duh pripravi za tajne bitka, kao i za beskrajno višu istinu objave, za pravi smisao riječi: »Philosophia ancilla theologiae«. Nedosljednosti modernih subjektivista koji teže za idealnim čiju ontološku pretpostavku poriču — kao svaki čestiti ateist 1848. godine, koji je svako jutro zahvaljivao Bogu zato što ga je učinio ateistom — mora biti suprotstavljeno sasvim dosljedno temeljno držanje, tj. jedna proživljena istina koja u našem stavu naspram svakom praktičkom problemu pokazuje da smo »ukorijenjeni i utemeljeni« (Ef 3, 17) na temeljnim naravnim istinama i prije svega na Kri-

45 Isto, str. 336–338.

46 Hildebrand, *Ethik*, Prologomena, str. 7–26; isto, str. 338.

stu, «koji je rješenje svih problema». Dopustiti da svjetlo potpuno prožme sve probleme naravne i nadnaravne istine, glavni je put k obnovi punog poštovanja pred istinom kao najvišim sucem u svim pitanjima i normama našega držanja.

Zadaća da se istina vrati na staro mjesto uključuje prije svega iskorjenjivanje onog moralnog zla koje je dovelo do zlokobnog dokidanja istine. Hildebrand vidi rješenje u osnivanju katoličkog sveučilišta, naglašavajući da čisto intelektualno krivotvoreno djelovanje nije dovoljno da se obnovi poštovanje prema istini i njezino prihvaćanje kao glavnog suca. Ako je zloraba izopačenog uma vodila »de-tronizaciji istine« i otvorila put za pobožanstvenjenje svega onoga što je ljudsko i ljudskoga uma, jedino nadnaravno Kristovo svjetlo sposobno je vratiti istinu na njezino od Boga dano mjesto i vratiti um k njegovom usmjerenju na istinu; drugim riječima: um sâm obnoviti i sačuvati pred samouništenjem.⁴⁸

Zato je Hildebrand s pravom u više navrata upozoravao znastveni svijet na naj-zlokobnije obilježje današnjeg vremena, na mentalitet ljudi za koje je spoznaja istine postala bezvrijedna, beznačajna, i u filozofiji i u religijama. Riječ je o ravnodušnosti prema istini, bolje reći istinitosti i lažnosti svega što postoji, što se događa, što nestaje i nastaje. Istina se ne uzima više ozbiljno, ona nije više konačni odlučni sudac iznad svake teorije, štoviše, ponovno se javljaju različite teorije (skeptici-zam, relativizam, agnosticizam) koje objektivnu istinu ili mogućnost njezine spoz-naje poriču, s jedne strane, a u praksi svaka je teorija, ideologija, filozofija života navješšana pod zastavom istine, pozivajući se na važnost i ozbiljnost pitanja da li je nešto istinito ili lažno, s druge strane. Vremena se mijenjaju, a žed za spoznajom prave istine javlja se samo kod onih koji otkriju njezinu ljepotu. Takav bijaše Dietrich von Hildebrand na prijelazu iz devetnaestog u dvadeseto stoljeće.

HILDEBRAND'S PERCEPTION OF TRUTH

Hrvoje LASIĆ

Summary

The author analyses Dietrich von Hildebrand's perception of truth in his works in terms of the traditional definition of truth and how it is grasped in contemporary philosophy. He puts forward Hildebrand's explanations for the major causes and factors which affected the disregard and denial of objective truth; also, he discusses the far-reaching consequences of the fact that the truth had been subjugated to the Nazi ideology, which inevitably led to both uniformity of thought and totalitarianism in science as well as in the cultural social order.

47 *Tract. 26 in Joannem*, 5; isto, str. 338–339.

48 Isto, str. 338–339.

